AWAL

24

24 CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES 2001

Fondateur
Mouloud Mammeri

NOUREDDINE ABDI
Origine et fondement de la surbordination du politique au militaire en Algérie

MOHAMED HAMDOUNI ALAMI
Noms d'espaces, entre concepteurs et usagers

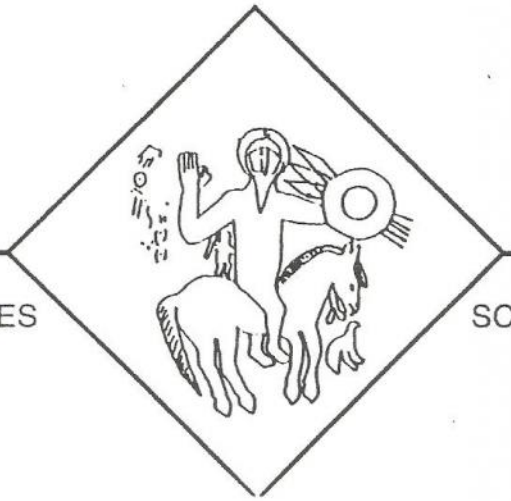
SOUAD AZIZI
Lqimt (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous

DIDA BADI
Le mythe de fondation des Touaregs Ifoughas

HERVÉ SANSON
Assia Djebar ou le subterfuge

ALAIN ROMEY
Propos sur l'exil

AHDA M'HAMED
Le droit coutumier des Ait Atta d'Aoufous (Sud-Est marocain)



TIONS DE LA MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME PARIS

LQIMT (LA DOT), SYSTÈME DE TRANSMISSION DES BIENS DANS LES RELATIONS MATRIMONIALES DANS LE SOUS

Souad Azizi

Une pratique coutumière chleuhe, la dotation de la fille au moment du mariage *(lqimt)*[1] est ici étudiée dans son occurrence traditionnelle, c'est-à-dire telle qu'elle était pratiquée en zone urbaine comme en zone rurale avant que ne s'enclenche le processus de déperdition des coutumes traditionnelles au profit de l'adoption des pratiques des villes du nord du pays (Azizi, 1998).

Avant d'examiner le rôle que jouent les biens apportés par la mariée chleuhe dans le système de transmission des biens ainsi que leur rôle dans la stabilité de l'union conjugale, il est nécessaire au préalable de considérer en quoi la coutume du Sous se distingue, en ce domaine, de celles d'autres régions.

SPÉCIFICITÉ DES BIENS DE LA MARIÉE CHLEUHE

La cérémonie au cours de laquelle est évalué et consigné l'apport dotal de la mariée chleuhe a lieu après la rédaction du contrat de mariage, en présence des témoins rédacteurs *(adoul)* et des parents des deux parties, notamment leurs agnats. Tous les biens que la mariée va emporter du domicile paternel sont exposés un par un devant les *adoul*. Les agnats de cette dernière annoncent le prix de chaque article, prix que les agnats du marié contestent aussitôt s'ils l'estiment trop élevé. Les *adoul* établissent un répertoire dans lequel ils classent les objets d'après leur nature, avec en vis-à-vis les prix convenus par les deux parties. Ensuite, ils calculent et notent leur valeur totale. Plus tard, ils rédigent un acte qui est enregistré au tribunal et contresigné par le cadi. Cet acte, officiellement appelé *al-zihaz* (trousseau), est dénommé *lkaed l-lqimt* (le « papier » de la dot) dans le parler berbère du Sous (tachelhit)[2].

1. *Lqimt :* ce terme chleuh dérive de l'arabe *qima* qui signifie « prix », « valeur (d'une chose) ». Il désigne la cérémonie d'évaluation des biens que la fille chleuhe emporte de la maison paternelle en se mariant, l'ensemble de ces biens, ainsi que leur valeur totale. Je traduis donc *lqimt* par « dot » lorsqu'il désigne l'apport de la mariée, et par « évaluation de la dot » lorsqu'il désigne la cérémonie.

2. Pour une description détaillée des rites pratiqués par les femmes pendant ces cérémonies masculines, voir Azizi, 1998 : 132-137.

Dans tout le Maroc, en zone urbaine comme en zone rurale, dans les milieux aisés comme dans les milieux modestes, le père se doit de pourvoir sa fille de quelques biens au moment du mariage (Linant de Bellefonds, 1965 : 247). Mais l'évaluation de ces biens, et l'établissement d'un acte « adoulaire » certifiant leur valeur individuelle et totale, ne sont pas des coutumes générales. Ces pratiques sont en usage surtout dans les milieux bourgeois des villes du nord du pays (Meakin, 1902 : 368 ; Salmon, 1904 : 278, 283), ainsi que chez les israélites marocains (Leibovici, 1986 : 231-232). Peu de tribus berbérophones les pratiquent de façon aussi systématique que celles du Sous.

La plupart des groupes berbérophones et arabophones du nord du Sous utilisent une terminologie qui ne dénote pas l'idée d'évaluation (voir tableau). Dans les groupes arabophones, ces biens sont le plus souvent désignés par un dérivé dialectal du terme littéraire *al-zihaz*, « trousseau », ou par le terme *cwar* (ou *cura*) qui désigne plus spécifiquement le mobilier. Quant aux groupes berbérophones, ils utilisent soit un dérivé de *al-zihaz*, soit un terme berbère.

Les ethnographes traduisent par « trousseau » les dérivés dialectaux de *al-zihaz* ainsi que les autres termes locaux, indépendamment de toute considération de l'identité du débiteur des biens que ces termes désignent. Si l'on se réfère à son acception littéraire, *al-zihaz* ne peut s'appliquer qu'aux biens constitués avec la fortune de la famille de la fiancée. Or, si l'on considère l'identité du débiteur des biens auxquels s'appliquent ces dérivés dialectaux, on s'aperçoit qu'ils sont souvent, en partie ou en totalité, constitués avec la compensation matrimoniale (voir tableau).

Dans les localités où l'époux est l'unique débiteur des biens de la mariée, la compensation payée au comptant est remise en liquide à son père. Ce dernier l'investit, totalement ou partiellement, dans l'achat d'accessoires féminins et/ou d'articles d'ameublement (Milliot, 1953 : 334). Pour prévenir le détournement du *sadaq* par le père à son propre profit, la famille de l'époux peut le payer directement en nature.

Dans d'autres localités, notamment dans les villes du nord du pays, la coutume veut que le père de la fiancée adjoigne son propre argent à la compensation de sa fille, et investisse le tout dans la constitution de son trousseau (Linant de Bellefonds, 1965 : 247 ; Westermarck, 1921 : 75-76). Désignés par un dérivé de *al-zihaz*, les biens de la mariée sont improprement dénommés dans le premier cas, puisqu'ils sont payés avec le *sadaq* et non avec l'argent du père, alors que dans le deuxième cas, la prestation de l'époux et la donation du père se confondent[3].

3. L'exigence par le marié et sa famille de l'investissement du *sadaq* dans des articles d'ameublement était également une manière de récupérer l'argent versé, et d'empêcher la femme de jouir librement de sa compensation. C'est pour prévenir un tel abus que les premiers rédacteurs de la *Moudawana* ont stipulé que « le *sadaq* est la propriété exclusive de la femme ; elle en a la libre disposition et l'époux n'est pas fondé à exiger de sa future un apport quelconque de meubles, literies, effets vestimentaires en contrepartie du *sadaq* convenu » (Maroc, 1996 : 51).

LES BIENS DE LA MARIÉE DANS DIVERSES LOCALITÉS *

LOCALITÉS (SOURCES)	BIENS DE L'ÉPOUSÉE	FOURNISSEURS	DÉBITEURS
Aït Haddidou (Bertrand, 1977 : 79)	*tazuzift*	père de la fiancée	père de la fiancée
Aït Atta et Aït Morrhad (Bertrand, 1977 : 79)	non mentionné	père de la fiancée	père de la fiancée
Zaïan (Bertrand, 1977 : 78 ; Aspinion, 1937 : 115)	*aruku*	père de la fiancée	père de la fiancée **
Iqar'iyen (Jamous, 1981 : 246)	non mentionné	père de la fiancée	fiancé
Ulad Bu 'Aziz (Westermarck, 1921 : 74-75)	*dhaz*	fiancé	fiancé
Aït Tameldu (Westermarck, 1921 : 75, 76)	*nnoqra* *liqqâma*	fiancé fiancé	fiancé père de la fiancée
Andjra (Westermarck, 1921 : 76)	*cwar*	père de la fiancée	père de la fiancée
Habt (Michaux-Bellaire, 1911 : 128)	*chouar*	père de la fiancée	fiancé
Seksawa (Berque, 1955 : 341-342)	*aruku*	père de la fiancée	père de la fiancée
Fez (Westermarck, 1921 : 75-76)	*cwar*	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Aït Waryaghar (Hart, 1976 : 129)	*ajhaj*	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Tanger (Salmon, 1904 : 276, 278, 283)	*chouâr*	père de la fiancée	fiancé, père de la fiancée et autres parents
Marrakech (Azizi, 1998)	*cura*	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Idaw Martini (El Alaoui, 1991 : 158-159)	*lqimt*	père de la fiancée (mère ou frère)	père de la fiancée (mère ou frère)
Tazerwalt (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99)	non mentionné	père de la fiancée	fiancé et père de la fiancée
Plaine du Sous et Anti-Atlas (Azizi, 1998)	*lqimt*	père de la fiancée	père de la fiancée et autres parents

* La transcription originale des auteurs cités est conservée.
** En cas d'indigence du père, le trousseau est fourni et payé par le fiancé.

Le premier trait qui distingue donc les biens de la mariée chleuhe de ceux des mariées de la plupart des autres régions du Maroc est le fait qu'ils ne sont pas payés avec la compensation matrimoniale *(amerwas)* (Azizi, 1998 : 139-151), qui n'est jamais versée à l'épouse, sauf en cas de répudiation

abusive[4]. Le père de cette dernière reste le principal débiteur de sa *lqimt*, même si des parents et des amis peuvent participer à sa constitution. Dans la région de Tafraout, à la naissance d'une fille, le père s'écrie : « La cuisine s'écroule/se vide », faisant ainsi allusion au fait qu'une fille est élevée « à perte » pour aller construire/remplir un foyer/feu *(takat)* dans une autre famille, mais aussi comme l'a judicieusement noté Coatalen parce que la fille, en pays chleuh, « n'est pas seulement une perte humaine pour la lignée, elle est également une perte économique, à la différence du mariage chez les Arabes où le père reçoit de l'argent de son gendre » (1972 : 144).

Le deuxième trait distinctif de la *lqimt* est sa différenciation du cadeau nuptial de l'époux. En général, ce dernier n'est pas tenu d'offrir des bijoux à sa promise, à moins que le père de celle-ci ne pose cette condition au moment des négociations. Ce cadeau est alors désigné par le terme *crod*, « les conditions », comme la compensation des chérifs de Tazerwalt (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99). Cette prestation matérielle n'est ni générale, ni obligatoire. Les composants et la valeur du *crod* sont également notés par les *adoul*. En cas de répudiation, l'épouse en reste propriétaire. Si l'époux est responsable de la vente de ces bijoux, il doit lui en restituer la juste valeur. Ainsi, les biens offerts par le père à sa fille ne sont jamais confondus avec ceux offerts par l'époux.

La *lqimt* du Sous mérite donc bien mieux que le *al-zihaz* des autres régions d'être considérée comme un trousseau. Mais ce qui m'a amenée à traduire le terme *lqimt* par « dot » plutôt que par « trousseau » est le fait qu'elle constitue plus qu'une simple libéralité de père à fille. En effet, la *lqimt* présente des caractéristiques qui la rapprochent beaucoup de la dot occidentale.

LA *LQIMT* : UN INSTRUMENT D'EXHÉRÉDATION DES FILLES

Comme la dot occidentale, la *lqimt* est un moyen de faire-valoir pour la jeune fille sur le marché matrimonial. Quel que soit le nombre de ses filles, le père doit pourvoir chacune d'elles d'une parure complète de bijoux en argent *(lqect)*. Ces parures sont un marqueur de l'appartenance tribale de la femme, leur valeur un indicateur de la richesse des tribus. Les bijoux les plus somptueux sont portés par les femmes appartenant à des tribus commerçantes et/ou à grande tradition d'orfèvrerie. Dans les tribus où peu de numéraire circule[5], les hommes ont plus de difficulté à assumer ces dépenses somptuaires. L'achat des bijoux commence avant même que la fille soit nubile, voire dès sa naissance. Cette constitution précoce de la partie la

4. La seule exception à cet usage coutumier, dans l'Anti-Atlas, a été notée chez les chérifs de Tazerwalt. La compensation matrimoniale *(crod)* est versée avant la noce ; et elle sert à payer une partie du trousseau de la mariée (Modisk-Touiti, 1987 : 98-99).

5. Les bijoux sont souvent confectionnés avec des pièces de monnaie fondues ou utilisées telles quelles.

plus onéreuse de la *lqimt* évite au père de faire face à de lourdes dépenses lorsqu'un prétendant se présente. Elle repose également sur une stratégie d'établissement de la jeune fille.

Dans les tribus de l'Anti-Atlas où les deux sexes dansent alternativement dans un même espace, les jeunes filles portent leurs somptueuses parures pour participer aux danses villageoises *(iḥwaycen)*. En général, au quotidien, elles sont mal habillées et mal chaussées. Car les pères ne délient guère leurs bourses pour des dépenses vestimentaires. Les filles comme les garçons reçoivent rarement des effets neufs en dehors des fêtes religieuses. Mais à l'occasion des danses cérémonielles, on prend soin d'habiller proprement les premières. À ces danses assistent non seulement les jeunes gens du village, mais aussi tous ceux des villages limitrophes et des tribus alliées. Ces festivités permettent aux filles d'apparaître dans leurs plus beaux atours et d'exposer leur capital argent. Elles leur offrent ainsi l'occasion de se faire remarquer par d'éventuels prétendants et/ou d'éventuelles belles-mères. La somptuosité de leurs bijoux détermine leur valeur sur le marché matrimonial. La constitution de leur parure *(lqect)* est une nécessité qui conditionne leur mariage. Sous peine de les condamner au célibat, le père ne peut en faire l'économie. Au besoin, il s'endette pour satisfaire à cette exigence coutumière.

Un autre point commun entre la *lqimt* et certaines pratiques de la dot en Occident est son rapport avec le système de transmission des biens (Friedl, 1986 : 151 *et sq.* ; Handman, 1983 : 94-100). En pays chleuh, le régime des successions est, en théorie, conforme aux règles du droit musulman. Contrairement aux autres groupes berbères du nord du Maroc ou de Kabylie (Marty, 1928 : 502-503 ; Aspinion, 1937 : 163-166 ; Surdon, 1936 : 325-326 ; Milliot, 1922 : 197 : Abès, 1917 : 62, 323, Gromand, 1931 : 279-280), les tribus du Sous ne refusent pas ouvertement le droit des femmes à l'héritage. Certains coutumiers incluent même une clause rappelant explicitement le respect de la loi musulmane pour tout ce qui touche aux droits de la femme. Ainsi, la coutume des Erguita (Haut Atlas occidental) stipule que « pour l'héritage d'une femme tant en ce qui concerne ses droits qu'en ce qui concerne la tutelle de son fils, l'affaire sera réglée par le chraâ [droit musulman] auquel nous devons obédience » (Montagne, Ben Daoud, 1927 : 440).

Mais, si en théorie les droits successoraux des femmes sont reconnus, dans la pratique ils sont souvent bafoués. Dans la plaine du Sous, le Haut Atlas occidental (Ihahan) et l'Anti-Atlas, Montagne a observé

> « une tendance très marquée à écarter les femmes du partage des biens immobiliers. Dans les tribus moins pénétrées du Grand-Atlas, les femmes n'ont plus qu'une part inférieure à celle que leur accorderait le cadi. Encore la pression de l'opinion publique est-elle suffisante pour les amener à renoncer le plus souvent à leur part d'héritage. » (1924 : 328 [6].)

6. Voir également Alahyane, 1987 : 148-151 ; Modisk-Touiti, 1987 : 101 ; Bertrand, 1977 : 143 ; Jacques-Meunié, 1944 : 74.

En contrepartie de leur renonciation aux biens fonciers, elles reçoivent souvent une compensation mobilière ou une rente viagère. Dans de nombreuses tribus du Sous, la *lqimt* semble fonctionner comme une indemnité d'exhérédation, voire comme une donation par anticipation de la part d'héritage de la fille[7].

Au regard du droit musulman, de telles pratiques sont illicites, car elles vont à l'encontre des commandements coraniques. En effet, le Coran interdit l'exhérédation ou l'éviction indirecte de tout ayant droit, quel que soit son sexe. L'ordre de succession des héritiers, ainsi que la portion revenant à chacun d'eux, sont déterminés et ne peuvent être modifiés (Le Coran, 1980 : 105, 110, 130-131). Le legs en faveur d'un héritier est également interdit. Aucun des héritiers présomptifs ne peut être favorisé au détriment des autres. De plus, pour éviter tout lèse-héritier, il est stipulé que le testament en faveur d'un étranger ne peut disposer de plus du tiers de la fortune du *de cujus* (Rycx, 1987 : 32). Par contre, le propriétaire est libre de disposer d'une partie ou de l'intégralité de ses biens par donation entre vifs, sous réserve qu'il y ait dessaisissement immédiat du donateur au profit du donataire[8]. La donation est une institution qui peut être utilisée pour modifier l'ordre légal des successions, voire pour exhéréder certains (ou tous) les ayants droit. Mais elle reste une libéralité qui ne peut en aucun cas être considérée comme un avancement d'hoirie. Le donataire héritier garde tous ses droits à la succession de son donateur.

Dans le Sous, l'éviction des femmes se fait de la manière « la plus légale », à savoir par le détournement d'une institution islamique nommé le *habus*. Le *habus* est

> « la donation de l'usufruit d'une chose, pour une durée égale à celle de la chose ; la nue-propriété reste au donateur, réellement pendant sa vie, et fictivement après sa mort. [...] Toute chose susceptible d'être possédée peut être irrévocablement constituée *habus* par son possesseur, ne serait-elle qu'un droit d'usage acquis moyennant loyer, et même un animal ou un esclave. » (Khalil, 1911 : 397[9].)

L'institution du *habus* repose sur un hadith qui dit : « Immobilise et distribue le fruit » (Amar, 1909 : 388). Elle a pour vocation la donation de l'usufruit d'un bien à une œuvre pieuse ou d'utilité publique. Selon la volonté du constituant, le *habus* peut être définitif ou temporaire ; et l'attribution de l'usufruit à la fondation pieuse peut être reportée. Il peut choisir de garder

7. Chez les Aït Massa, la constitution de la *lqimt* de la sœur donne au frère droit à la part de cette dernière sur l'usufruit des biens familiaux indivis. Si, plus tard, sa sœur désire entrer en possession de ses biens, elle ne peut prétendre à une indemnité quelconque en ce qui concerne la période au cours de laquelle son frère a eu la jouissance de la part lui revenant (Ben Daoud, 1924 : 54).

8. Cette disposition n'est valable que pour l'homme, car la femme ne peut toujours disposer que du tiers de ses biens, aussi bien entre vifs que par testament (Amar, 1909 : 442).

9. Voir également S. Ferchiou, 1987 : 59 ; Milliot, 1953 : 537-567 ; Luccioni, 1928 : 3 *et sq.*

l'usufruit de son vivant, voire désigner des bénéficiaires intermédiaires. Ainsi, cette institution qui, au départ, avait des finalités pieuses et civiques a pu être détournée pour servir des intérêts personnels et/ou familiaux.

> « Elle a d'une part servi à mettre les fortunes à l'abri des pouvoirs temporels [et] permettait également d'éviter que ne se dilapident ou ne se parcellisent certaines grandes fortunes. Elles offraient enfin la possibilité de détourner l'ordre légal des successions ou des règles relatives aux legs. » (Rycx, 1987 : 397.)

Dans le Sous, le *habus ahli* (*habus* « privé » ou « familial ») est utilisé comme un procédé d'exhérédation des filles[10]. Le fondateur d'un *habus* peut désigner sa descendance masculine comme unique bénéficiaire des biens immobilisés, et ainsi exclure sa descendance féminine. En théorie, le rite malékite – dont se réclame la législation marocaine – interdit l'exclusion des filles au profit des fils (Khalil, 1911 : 314). Mais la grande flexibilité de l'institution permet aux actants de choisir le rite qui dessert le mieux leurs intérêts. Khalil classe, au nombre des clauses licites qui doivent être « strictement » observées, la désignation par le fondateur du « rite auquel il entend se soumettre » (Khalil, 1911 : 397). Au chapitre concernant le sexe des bénéficiaires, le fondateur qui désire exclure, dès la première génération, sa descendance féminine se réfère au rite hanéfite plutôt qu'au rite malékite. Ainsi, seuls ses héritiers masculins et leur descendance masculine sont constitués propriétaires indivis, bénéficiaires de l'usufruit, et agents de transmission du patrimoine immobilisé. Le recours au rite hanéfite permet d'évincer non seulement les filles, mais aussi toute leur postérité. Pour ce faire, le fondateur doit recourir à une formule qui ne laisse pas douter de ses intentions. La descendance de la fille est exclue par les expressions suivantes : « ma lignée », « ma race », « mon enfant et l'enfant de mon enfant », « mes enfants et les enfants de mes enfants », « mes fils et les fils de mes fils ». Par contre, les suivantes comprennent aussi bien la descendance de la fille que celle du fils : « ma postérité », « mes enfants, un tel, une telle et leurs enfants », « mes garçons, mes filles et leurs enfants » (Khalil, 1911 : 400).

Dans la tribu Aït Souab (Anti-Atlas), dont le territoire se caractérise par la pauvreté des sols et la rareté des terres arables, le *habus* est ouvertement utilisé comme un moyen de conserver les biens fonciers dans la lignée agnatique. Ici, « le habus au profit d'une fondation pieuse est totalement inconnu » (Leyris, s.d. : 18). La coutume de cette tribu reconnaît deux types de *habus* : le *habus* au profit des petits enfants masculins et le *habus* au profit d'un fils, d'un parent ou d'un étranger. Le *habus* au profit d'une fille est inexistant. L'immobilisation la plus usitée est celle dont bénéficient les petits enfants masculins. Ce type de *habus* est appelé *wasiya mohabasa*,

10. Ce procédé d'exhérédation des filles était également en usage dans les *ksour* de Figuig (Gromand, 1931 : 279 ; Saa, 1997 : 92).

« héritage immobilisé ». Pour protéger les droits successoraux des héritiers directs, la coutume de la tribu Aït Souab stipule que le fondateur ne peut disposer de plus d'un tiers de ses biens, en faveur de ses petits enfants masculins. Une limite que n'impose pas le droit musulman qui permet, au contraire, au fondateur d'immobiliser la totalité. La clause malékite qui interdit d'exclure la fille de la première génération est donc ici respectée. Mais toutes les filles de la descendance masculine sont exclues de la jouissance des biens du fondateur. Elles ne peuvent accéder ni au statut de propriétaire indivis, ni à celui d'agent de transmission du droit d'usufruit. Le seul droit qu'elle garde est un droit d'usufruit sous réserve de célibat (veuvage ou répudiation). Cette condition de célibat est toujours explicitement stipulée lors de la rédaction de l'acte d'immobilisation *(waqf)*. En voici la version la plus courante recueillie par le capitaine de Leyris :

> « Je déclare *habusser*, au profit de mes petits-enfants mâles, le tiers de mes biens, j'accepte que les filles qui se marieraient ne puissent bénéficier de leurs droits sur ces biens. Ils appartiennent à mes petits-enfants mâles, aux filles qui participeraient à la famille, et à celles qui y reviendraient soit à cause de leur veuvage, soit à cause de leur répudiation. » (s.d. : 19.)

En théorie, les biens immobilisés ne peuvent être ni partagés, ni vendus. Car « la caractéristique du habus, c'est l'immobilité, l'inaliénabilité, dont le bien haboussé se trouve frappé tant entre les mains du constituant que du bénéficiaire » (Amar, 1909 : 314). Selon mes informateurs, l'inaliénabilité du *habus* peut être révoquée si le fondateur a inclus une clause permettant aux bénéficiaires de voter le partage à l'unanimité [11]. Il est très rare qu'une telle clause figure sur l'acte d'immobilisation, car le but primordial du *habus* est justement la protection de l'indivision du patrimoine lignager. En effet, tout partage replacerait aussitôt les filles, les épouses et autres parentes en position d'ayants droit. Selon Seignette, l'immobilisation perpétuelle du patrimoine permet de maîtriser « le trouble apporté dans la propriété familiale » par l'hérédité féminine (Khalil, 1911 : XXXIV). Si l'un des bénéficiaires meurt sans postérité masculine, sa part est aussitôt transmise à ses frères. Si c'est toute la fratrie qui s'éteint sans postérité masculine, la succession est dévolue aux collatéraux. Ainsi, le patrimoine circule d'homme(s) à homme(s) « jusqu'au jour du Jugement dernier » ou jusqu'à l'extinction de toutes les branches masculines du lignage du fondateur.

Dans les tribus qui évincent ainsi les filles de la succession des biens fonciers, la *lqimt* est tacitement considérée comme un avancement d'hoirie. La preuve en est qu'en cas de revendication, la valeur de la *lqimt* est déduite de la part d'héritage de la femme, et la différence lui est payée en biens

11. Comme cela a été noté par Gromand à Figuig, l'institution du *habus* est largement modifiée pour servir les besoins des actants (1931 : 279).

mobiliers. Or, il est extrêmement rare que la femme émette une telle revendication, soit parce qu'elle ignore totalement ses droits, soit parce qu'elle y a volontairement renoncé. D'une part, la femme ne peut compter sur l'appui de son époux, car bien souvent il vient lui-même d'un milieu pratiquant l'exhérédation féminine. D'autre part, elle n'a aucun intérêt à se brouiller avec ses frères dont le domicile est son unique refuge en cas de répudiation (Modisk-Touiti, 1987 : 143).

Nous avons donc vu que la *lqimt* chleuhe est plus qu'un simple trousseau. Par sa fonction de faire-valoir pour la jeune fille, elle est plutôt similaire à la dot occidentale. Par ailleurs, cette prestation paternelle est un instrument d'exhérédation de la fille. Elle fonctionne comme un avancement d'hoirie qui permet de préserver l'indivision du patrimoine foncier, et de le garder dans la lignée agnatique. À présent, nous allons voir comment la *lqimt* agit sur la durabilité du mariage.

LA *LQIMT*, FACTEUR DE STABILITÉ DU MARIAGE

Bien qu'elle soit une donation irrévocable (Amar, 1909 : 397-398, 412-413), le père a un droit de regard sur la *lqimt* de sa fille. Cette dernière en est l'unique propriétaire, mais son époux est tenu pour responsable de sa conservation et de sa fructification. Si la *lqimt* est volée, vendue ou endommagée, il doit la rembourser. Avec l'accord de sa femme, il peut jouir de ces biens en usufruit. Les bijoux sont une source de capital non négligeable qu'il peut vendre au lendemain du mariage pour financer l'achat de terres, un fonds de commerce ou une migration de travail. Mais, en cas de répudiation, il doit restituer les biens qui sont en bon état, et payer la valeur de ceux qu'il a vendus et celle des éléments fongibles. La *lqimt* est restituée non pas à la femme répudiée, mais à son père. Ce dernier la lui redonne dès qu'un nouveau prétendant se présente [12].

Les représentants des mariés discutent le prix de tous les articles pour lesquels aucun bon d'achat n'est produit. Il arrive souvent que ces discussions tournent en d'âpres marchandages. Et, pour peu qu'il y ait quelques esprits échauffés dans la salle, l'évaluation dégénère en rixe ouverte et cause sur-le-champ la rupture de l'alliance. Quand on sait que le motif d'une rupture peut être un fichu de peu de valeur, on peut se demander quel est l'intérêt de ce chipotage.

À Tiznit, pour éviter de tels désagréments, le père de la mariée invite des spécialistes à participer à l'évaluation : un bijoutier-orfèvre, un boutiquier, un artisan, un cordonnier, un éleveur de bétail, etc. Ces personnes sont

12. Chez les Idaw Martini (Anti-Atlas), la *lqimt* de la femme divorcée ou veuve est réduite de moitié (El Alaoui, 1991 : 182-183).

choisies selon la nature des composants de la *lqimt*. Mais, dans la majeure partie du Sous, la valeur de ces biens est déterminée par le marchandage. Les agnats de la jeune fille font tout pour gonfler la valeur de la *lqimt*. D'une part, ils peuvent contribuer à sa constitution par l'offre de bijoux et de pièces de vêtements. Et, d'autre part, ils essayent d'imposer aux agnats du marié le prix le plus fort pour chaque article. La raison de ce marchandage est le fait que la valeur de la *lqimt* est un déterminant du statut de la femme au sein du couple.

L'époux est tenu pour responsable de la conservation de la *lqimt* ; et l'acte dressé par les *adoul* garantit à l'épouse la récupération de l'intégralité de sa valeur en cas de répudiation. Une *lqimt* élevée est pour l'homme une arme à double tranchant. D'une part, les biens vendables ou exploitables sont une bénédiction, car ils lui permettent d'élargir son patrimoine. D'autre part, la *lqimt* dépensée est un couteau planté dans sa gorge. S'il ne peut la restituer dans son intégralité, il ne peut répudier sa femme, même si cette dernière a tous les torts [13]. Aussi, pour lui éviter de tomber en quenouille, ses agnats essayent de réduire la valeur totale de la *lqimt* en chipotant sur le prix de chaque article, du plus important au plus insignifiant.

Pour la femme, une *lqimt* élevée est une assurance contre la répudiation. Elle lui garantit un équilibre des forces au sein du couple ; et elle permet – comme la compensation/dette matrimoniale *(amerwas)* (Azizi, 1998 : 145-151) – de freiner l'usage abusif du pouvoir unilatéral de répudiation. Par ailleurs, elle détermine son statut dans la communauté féminine de la maisonnée conjugale, dans le sens où elle lui garantit une parité avec ses belles-parentes et lui assure leur respect. Une *lqimt* insignifiante est toujours motif à raillerie à la moindre dispute [14]. Par contre, si la femme est créancière de son époux, les parentes de ce dernier se gardent bien de lui manquer d'égards.

CONCLUSION

Comme la compensation matrimoniale *(amerwas)*, la dot chleuhe *(lqimt)* est une institution très ambiguë. D'une part, sa constitution semble témoigner de la tendresse du père, et d'une réelle volonté de ce dernier d'assurer le bonheur matrimonial de sa fille. En la dotant d'une forte *lqimt*, non seulement il lui assure une garantie économique en cas de faillite de l'époux, mais il la protège aussi de tout abus de ce dernier puisqu'en cas de répudiation l'acte de dotation lui permet de récupérer tous ses biens.

13. Contrairement à l'*amerwas*, la *lqimt* est toujours restituée au père de l'épouse quel que soit le motif de la dissolution du mariage.

14. Dans les chants nuptiaux *(tangift)*, la mariée qui apporte une *lqimt* insignifiante est ainsi raillée par les parentes du marié : « C'est une vieille fille que l'on a placé sur le cheval/Elle n'apporte ni bracelet, ni anneau de cheville » (Azizi, 1998 : 190).

D'autre part, l'institution de la *lqimt* témoigne de la volonté masculine de léser les femmes de leur droit à l'héritage des biens immeubles. Car, par l'établissement d'un acte de dotation, le père permet à ses héritiers masculins de faire compter la valeur de la *lqimt* à titre d'avancement d'hoirie, au moment de la succession. La *lqimt* est donc à la fois l'instrument d'exhérédation de la fille et une garantie économique la protégeant d'une répudiation abusive. Et, en définitive, elle sert en premier lieu des intérêts masculins, à savoir la préservation de l'indivision du patrimoine lignager, et la protection du groupe des perturbations qui pourraient résulter de la fragilité de l'union conjugale. Comme l'*amerwas*, elle permet de maintenir la femme sous la tutelle de l'époux en plaçant ce dernier dans une position de dépendance économique vis-à-vis de son beau-père.

BIBLIOGRAPHIE

ABES, 1917, « Monographie d'une tribu berbère. Les Aith Ndhir », *Archives berbères*, 2 (2-4) : 149-194, 337-416.

ALAHYANE, Mohammed, 1987, « Le mariage chez les Akhsassi. Jeux et stratégies », in *Portraits de femmes*, Casablanca, Le Fennec : 145-165.

AMAR, Emile, 1909, « La pierre de touche des fétwas de Ahmad Al-Wanscharîsi. Choix de consultations juridiques des Faqîh du Maghreb », *Archives marocaines*, 13 : 312-473.

ASPINION, Robert, 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain. Étude sur les coutumes des tribus zayanes*, Casablanca-Fès, Moynier.

AZIZI, Souad, 1998, Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc), thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

BEN DAOUD, Mohammed, 1924, « Recueil du droit coutumier de Massa. Exemplaire des Ida Ou Mout », *Hespéris* (4) : 49-83.

BERQUE, Jacques, 1955, *Les structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Presses universitaires de France.

BERTRAND, André, 1977, La famille berbère au Maroc central : une introduction aux droits coutumiers nord-africains, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

COATALEN, Paul, 1972, Les Chleuhs de Tafraout, thèse de doctorat en ethnologie, Paris, université de Paris V.

Coran *(al-Qor'ân)* (Le), 1980, trad. de l'arabe par Régis Blachère, Paris, Maisonneuve et Larose.

EL ALAOUI, Narjys, 1991, Rituels et matières oblatoires au Maroc. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

FERCHIOU, Sophie, 1987, « Le système *Habus* en Tunisie : logique de transmission et idéologie agnatique », in *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS : 57-74.

FRIEDL, E., 1986, « Dot, honneur et stratégies familiales dans un village de Boétie », in *Les sociétés rurales de la Méditerranée*, trad. de l'américain par G. Moore et B. Kayser, Aix-en-Provence, ÉDISUD : 141-160.

GROMAND, Roger, 1931, « La coutume de la "Bezra" dans les ksours de Figuig », *Revue d'études islamiques* (3) : 277-312.

HANDMAN, Marie-Élisabeth, 1983, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence, ÉDISUD.

HART, David Montgoméry, 1976, *The Aït Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History,* Tucson, Arizona, The University of Arizona Press.

JACQUES-MEUNIÉ, Dominique, 1944, *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Paris, Imprimerie nationale.

JAMOUS, Raymond, 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge-London-Paris, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

KHALIL, 1911, *Code musulman par Khalil. Rite malékite. Statut réel*, trad. de l'arabe par N. Seignette, Paris, Augustin Challamel.

LEIBOVICI, Sarah, 1986, « Noces séfarades. Quelques rites », *Revue d'études juives*, 145 (1-2) : 227-241.

LEYRIS, capitaine de, (sans date), « Guide pratique de justice coutumière en tribu Aït Souab », Mémoires du Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, 67 (1513).

LINANT DE BELLEFONDS, Y., 1965, *Traité de droit musulman comparé*, t. 1, Paris-La Haye, Mouton.

LUCCIONI, Joseph, 1928, *Les Habous au Maroc*, Casablanca, Imprimeries réunies de la *Vigie marocaine* et du *Petit Marocain*.

MAROC, 1996, *Moudawana. Code de statut personnel et des successions,* éd. synoptique franco-arabe par F. P. Blanc et R. Zeidguy, Rabat, Sochepress-Université.

MARTY, Paul, 1928, « L'Orf des Beni M'Tir », *Revue d'études islamiques*, 2 (4) : 481-511.

MEAKIN, Budgett, 1902, *The Moors : A Comprehensive Description*, London-New York, Swan Sonnenschein-Macmillan.

MICHAUX-BELLAIRE, Edouard-Léon, 1911, « Quelques tribus de montagne dans la région du Habt », *Archives marocaines*, 17 : 127-134.

MILLIOT, Louis, 1922, « Le qânoun des M'Âtqa », *Hespéris*, 2 (3) : 193-208.

– 1953, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey.

MODISK-TOUITI, Keltoum, 1987, « Femmes, mariage et héritage chez les Chorfa du Tazerwalt (Maroc) », in *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS : 89-102.

MONTAGNE, Robert, 1924, « Le régime juridique des tribus du Sud marocain », *Hespéris* (3) : 313-331.

MONTAGNE, Robert ; BENDAOUD, Mohammed, 1927, « Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud marocain », *Hespéris* (7) : 401-445.

RYCX, J. F., 1987, « Règles islamiques et droit positif en matière de successions : présentation générale », in *Hériter en pays musulman. Habus, lait vivant, manyahuli*, Paris, CNRS : 19-41.

SAA, Abdelkrim, 1997, Parenté et émigration externe des oasiens de Figuig (sud du Maroc oriental), thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

SALMON, Georges, 1904, « Les mariages musulmans à Tanger », *Archives marocaines*, 1 (2) : 273-289.

SURDON, Georges, 1936, *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*, Tanger-Fès, Les Éditions Internationales.

WESTERMARCK, Edward, 1921 [1914], *Les cérémonies de mariage au Maroc*, trad. de l'anglais [*Marriage ceremonies in Morocco*] par J. Arin, Paris, Ernest Leroux.